

# RELIGION Y MORAL EN LA TRAYECTORIA FILOSOFICA DE ORTEGA

Como todo sistema filosófico tiene su punto de arranque en los dos problemas fundamentales del conocimiento y del ser, expondremos brevemente el pensamiento orteguiano sobre estos puntos para considerarlo después en su proyección hacia lo religioso y moral. Por eso hemos titulado así este artículo: «Religión y Moral en la trayectoria filosófica de Ortega»; es decir, el problema religioso-moral de su obra cual se desprende de su pensamiento filosófico clave. La importancia y actualidad del tema no puede negarse. Sólo deseamos ahora tener el acierto de presentar una visión justa y objetiva del tema.

## Trayectoria filosófica de Ortega

### I.—EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN ORTEGA

No se le oculta a Ortega, al elaborar el contenido de su filosofía, que ya en el vestíbulo mismo del saber hay una profunda diferencia entre la filosofía y las ciencias:

«El físico y el matemático conocen de antemano la extensión y atributos esenciales de su objeto; por tanto, comienzan no con un problema, sino con algo que dan o toman por sabido. Pero el Universo, en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un astronauta, no se sabe lo que es.» (1).

Es decir, mientras que las ciencias proceden en la suposición de que existe el objeto sobre que versan—pues a ellas no incumbe el

---

(1) ORTEGA Y GASSET: *Obras Completas*, 1.<sup>a</sup> edc. Revista de Occidente, Madrid, 1946, ss. Vol. V, p. 106. Citaremos únicamente el tomo (números romanos) y la página (números arábigos).

estudio de las causas últimas—, la filosofía tiene sus orígenes más en hondo, debiendo comenzar desde sí misma y justificar sus propios principios y primeras posiciones. Percatado y casi obsesionado por esta idea (2), Ortega se aplica con ardor a justificar la trascendencia de esta prerrogativa filosófica, sobre todo atendiendo a que las soluciones ofrecidas hasta el presente no han sido afortunadas.

Sabido es que en Aristóteles la cuestión del problema crítico nace de un acto de sorpresa ante el maravilloso espectáculo de las cosas. Con la repetición de actos llega el hombre hasta cierta edad de madurez y ya no se contenta con conocer y saber que conoce, sino que volviéndose sobre sí mismo ve ante sí un nuevo interrogante que solventar: ¿Cómo me consta que mi conocimiento es auténticamente verdadero y no me engaña? ¿Qué son las cosas que se adentran en mí mismo?

En la escolástica la solución al primer interrogante no es difícil: se trata de un *primum* absoluto en el orden lógico similar al *Ens a se* en el plano ontológico; él es explicativo de todo lo demás y hasta de sí mismo. Tampoco en el orden lógico hay que molestarse inútilmente en buscar la razón de la ultra-razón. El intelecto conoce las cosas y se conoce a sí mismo por su propia virtud.

Pero tal solución no satisface a Ortega; le parece un tanto trasnochada y se cree en la obligación de eliminarla para asentar otra más satisfactoria.

El razonar tradicional para Ortega es ir de una cosa a otra en dirección a las esencias; es penetrar en la intimidad de algo descubriendo su ser más entrañable. Esta labor de inmersión sólo se puede conseguir con un paciente trabajo de análisis en virtud del cual todo compuesto queda fraccionado en sus últimos elementos. «El entender, *intus-legere*, consiste ejemplarmente en esa reducción de lo complejo, y como tal, confuso a lo simple, y como tal, claro» (3).

Pero aquí se incubaba una espantosa antinomia que la filosofía tradicional no debió llegar a ver. Al realizar con el entendimiento esta operación de anatomía, forzosamente habrá de llegar un momento en que la razón se encuentra ante sus mínimos elementos; de lo contrario, el conocimiento no tendría principio y, por lo tanto, tampoco hubiera podido llegar nunca a formar una ecuación inteligible. Ahora bien, al encontrarse la mente con los últimos elementos del conoci-

(2) Consúltese, por ejemplo, el tratado sobre Kant. IV, 25 ss.

(3) III, 274.

miento, ya no le es posible dividir más por la sencilla razón de que ellos son simples. «De donde resulta que, ante los elementos, la mente deja de ser racional» (4).

Ahora se nos presenta una disyuntiva espantosa :

«O al no poder seguir siendo racional ante ellos, no los conoce, o los conoce por un medio irracional. En el primer caso resultará que conocer un objeto sería reducirlo a elementos incognoscibles, lo cual es sobremanera paradójico. En el segundo, quedaría la razón como una estrecha zona intermedia entre el conocimiento irracional del compuesto y el no menos irracional de sus elementos. Ante éstos se detendría el análisis o *ratio* y sólo cabría la *intuición*. En la razón misma encontraremos, pues, un abismo de irracionalidad» (5).

Y así será necesario salirse de la razón y buscar lo irracional para racionalizar la razón. A todo esto se llega cuando se quiere solucionar este problema con la razón.

Además, al poner Aristóteles esa solución, se fija sólo en una facultad que el hombre tiene, como si ella por sí misma fuera capaz de darnos toda su compleja realidad, la de ella y la de las cosas. Esto está tan lejos de ser verdad que ni el entendimiento sólo, ni todas las demás facultades juntas con él son por sí mismas el órgano del filosofar. La filosofía la hace el hombre, todo él. El entender y las demás facultades son meros instrumentos.

Aquí Ortega da un profundo viraje insinuando ya lo que será el alma de todo su sistema :

«El conocimiento mismo no es una facultad, (...), es, por lo contrario, una tarea que el hombre se impone. Y una tarea que acaso es imposible» (6).

De aquí que la filosofía de Ortega sea elogio de lo problemático, de lo recóndito y misterioso, de eso que hay que hallar y no se sabe si encontraremos. Lo contrario podrá ser una teoría, pero no una filosofía que lleva en sí misma pedazos de vida humana. Si la solución última la fundamentamos en la razón, habremos fabricado una filosofía idealista y aquí es donde Ortega encuentra el fallo de la filosofía tradicional. El verdadero filósofo no se anquilosa en un ra-

(4) III, 274.

(5) III, 274.

(6) Cf. IV, 108.

cionalismo burgués que le pone en un mundo con todos los problemas fijos y estabilizados, sino que su oficio es crearlos y vivirlos todo él. Por eso se es intelectual en la medida que se es voluptuoso de problemas... El pseudo-intelectual, el intelectualista aburguesado, no cometerá el pecado de la delectación morosa en el problema como tal.

Ciencia no es saber: Sócrates la definía como un docto no sa-ber. El saber es la creencia segura de sí misma a fuerza de hábito, manía o anquilosis que posee el hombre no científico. La ciencia consiste en sustituir el saber que parecía seguro por una teoría, esto es, por algo siempre problemático... «Esta (la ciencia) consiste en un «prurito» de plantear problemas. Cuanto más sea esto, más puramente cumple su misión». (7). «De la ciencia, sobre todo lo que es más característico (es) la fruición por lo «problemático» (8).

Por esto las soluciones no son, como cabría esperar, la culminación de toda inquisición, sino un fruto silvestre de ese continuo caminar sin rumbo. «Las soluciones, el saber que se sabe, son en todos sentido algo secundario con respecto a los problemas» (9).

## II.—EL PROBLEMA DE LA REALIDAD EN ORTEGA

Como dice Ortega, y nosotros admitimos, antes de conocer el ser no es posible conocer el entendimiento. Sin embargo, a pesar de esta prioridad de lo real (10), el entendimiento se atreve a modelar a su gusto la estructura ontológica de las cosas. No se ha cuidado tanto de reproducir con toda fidelidad el mundo de lo real, cuanto se ha forjado un mundo ideal, sustituyendo la estructura ontológica por el marchamo lógico. Así, la realidad externa a nosotros, ha quedado fijada como hechura de un férreo absolutismo intelectual, sin dejar entrever lo más mínimo la abundante vitalidad dinámica de los seres. De aquí se ha seguido un doble error de magnitudes insospechadas: la cosa ha quedado desmembrada de su primerísimo elemento que es la concrecidad y ha quedado reducida a un esquema vacío e invariable. Por otra parte, el entendimiento se ha engañado a sí mismo con tal simulacro de realidad y se ha creído con suficiente poderío para establecer a priori su propia naturaleza y la de las cosas,

(7) O. C. Espasa-Calpe, 1.<sup>a</sup> ed., p. 1212.

(8) Ib.

(9) II, 339.

(10) Ni lógica, ni temporal; sólo prioridad de claridad. (Cf. DE VRIES: *Pensar y ser*, p. 50, 2.<sup>a</sup> ed. Madrid, 1953.

Vista la desorientación con que se ha pretendido solucionar ese problema, es preciso inaugurar una nueva directriz para buscar la realidad y encontrarla en sí misma.

Por cosa entiende Ortega aquello con que yo me encuentro, lo que se ofrece a mi *yo* como contrapuesto a él. En este sentido puede decirse con todo derecho que las cosas son objeto, es decir, arrojadas ante mi presencia.

«Entendemos por realidad—dice Marías—aquello que encontramos o podemos encontrar, de un modo o de otro; ese término realidad designa, pues, *lo que hay*» (11).

*Lo que hay* es el término más vago que ha encontrado la filosofía orteguiana para designar la realidad. Esta innovación de nomenclatura se imponía para destruir el prejuicio intelectualista, según el cual, lo primero que percibimos en las cosas es el ser. Así, en ese amplísimo *lo que hay* queda incluido todo: el haber, el existir y aun el propio ser, pero sin indicar preferencia por lo uno o lo otro (12). Así se verá el cerrilismo del entendimiento; pues al preguntarse por la realidad ya envolvía una inclusión apriorística del ser. El entendimiento pregunta qué son las cosas. Y al preguntar qué son, supone algo que podrá darse o no en la respuesta. La pregunta exacta sería, no qué son las cosas, sino en qué consisten las cosas. Por consiguiente, la realidad es *lo que hay*, lo que yo me encuentro, sea lo que sea.

*Clases de realidad:* Pero en ese *lo que hay* caben diversos grados: la realidad de las cosas aisladas en sí mismas y la realidad que alcanzan hilvanándose con mi *yo*.

En sí mismas las cosas gozan—se evita hasta la escrupulosidad el decir son—de una entidad enclenque; mera indeterminación y completo desorden. Están arrojadas por el mundo a puño, como la simiente por el sembrador (13).

Tan pobres ha encontrado Ortega las cosas en sí mismas, que casi les ha negado el ser ellas mismas. En otro lugar aún es más duro en su juicio: «Esta palabra «cosas» es también un utensilio maltrecho y torpe» (14).

(11) *Introducción a la Filosofía*, p. 329, 3.<sup>a</sup> ed. Madrid, 1953.

(12) *Ib.*, p. 330.

(13) A Ortega le place ver el acto desde la potencia y no al revés. *Cons.* VI, 416, 2.<sup>a</sup> edc.

(14) VI, 362

Pero existe además una segunda realidad. La cosa deja de ser realidad desnuda y se hace realidad auténtica, dirigiendo las vertientes de su ser hacia fuera, en dirección a otro polo. Toda realidad entera no tiene su cumplimiento sino en el momento de fusión con el otro polo. el yo, al que tiende sus brazos. Las cosas están necesariamente proyectadas hacia el exterior y allí encuentran su perfección, su hacerse : y como el yo también tiene un movimiento centrífugo, ambos se perfeccionan en su mutua unión.

«El hombre—expone Marías—está con las cosas, abierto a ellas, haciendo algo con ellas y, por tanto, *lo que hay* es un constitutivo suyo ; no se trata de una mera «coexistencia», en el sentido de la «yuxtaposición» de otras cosas junto a mí, sino de que el modo de ser «yo mismo» es la referencia a lo otro que yo he sentido como realidad» (15).

De todo lo cual parece deducirse que mi yo interviene directamente en la hechura óptica de las cosas, en la fabricación de su propio ser, hasta el punto de ser casi mías y de no tener por sí solas ser propio. No se piense aquí en el idealismo ; Ortega admite el valor primitivo, todavía rudimentario, de las cosas que se dan absolutamente independientes de mí ; y la realidad, diríamos, completa, integral.

¡Aquí es donde yo intervengo con mi acción. El ser es algo que hago yo, una interpretación.

«Las cosas no *son* sin mí, me necesitan para *ser*—en el sentido riguroso de esta expresión—; pero son *ellas* las que son» (16).

Ahora se ve más claro lo que Ortega sintetizaba al decir que el entendimiento, con su inclinación natural a curiosear acerca del ser de las cosas, hería de muerte el filosofar. Ortega cree que el ser más auténtico consiste en la tendencia de las cosas a superarse, a buscar su perfección. Y si las cosas no tienen plenamente su ser, sino una gran aspiración a realizarlo, se ve claro cuál ha de ser el inicio del filosofar ; no un movimiento de curiosidad, de pasearse ojeando las cosas, sino un problema que solventar, un drama que vivir, una realidad, no una idea, que hacer.

El hombre es necesariamente filósofo porque le interesan las cosas y éstas lo buscan y lo necesitan a él.

(15) *Introd. a la Filos.*, p. 330.

(16) *Ib.*

«Al existir yo, no existo solo yo, sino que «yo soy una cosa que se preocupa de las demás, quiera o no». No hay, pues, un «moi-même», sino en la medida en que hay otras cosas, y no hay otras cosas si no las hay *para* mí. Yo no soy ellas, ellas no son yo (anti-idealismo), pero ni yo soy sin ellas, sin mundo, ni ellas *son* o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas puede tener sentido (anti-realismo)» (17).

Cosas y yo, igual a una síntesis de realidad y de comprensión vital.

*Propiedades de la realidad* (18).

Para completar la exposición de lo que acerca de la realidad piensa Ortega, vamos a exponer ahora alguna de sus propiedades principales.

a) La realidad es actividad porque el encuentro de mi yo y las cosas es totalmente dinámico, de movimientos convergentes. Sólo así es posible explicar en el mundo la movilidad existente. No es posible cerrar los ojos a la evidencia o volverse, sin criterio, de espaldas a ella. Las filosofías antiguas no dudaron en ser descorteses con la verdad que el mundo les ofrecía.

«Ser es para ellos identidad de una cosa consigo misma, «ser lo que es» desde siempre y para siempre, absoluto reposo ontológico. En suma, tienen del Ser una idea primordialmente estática» (19).

b) La realidad es relación. Con esta frase se quiere indicar la exigencia de proyección vibrante de todo hacia el yo y la conjunción vital de todas las cosas en él. Al ser objeto del entendimiento, y al ser pro-yecto de la razón, sucede el con-yecto de la razón y del ser.

«Un individuo, sea cosa o persona, es el resultado del resto total del mundo: es la totalidad de las relaciones. En el nacimiento de una brizna colabora todo el universo» (20).

c) La realidad es historicidad. Es este un aspecto que lógicamente se sigue de las dos propiedades precedentes. Si la realidad es toda

(17) IV, 58.

(18) Sobre esta materia pueden verse los atinados artículos del P. OROMI en *Revista Universitaria*. Buenos Aires, 1952, 103-128; 401-451; 1955, 127-152; *Verdad y Vida* (1952) 129-166; 329-366; 432-472; XI (1953) 227-241.

(19) VI, 411.

(20) I, 480.

ella actividad y relación, sin un sustrato mínimo de fijación, forzosamente se habrá de conceder que la realidad varía con el tiempo de cara a todo acontecimiento, sin ser jamás en los momentos sucesivos idéntica a sí misma.

d) La realidad es vida, es vital. Es decir, toda la realidad, todo lo que hay, radica en mi vida. En esto consiste lo que Ortega llama realidad radical. Realidad radical es aquella en que radica toda otra realidad. La cúspide culminante, el punto clave; y eso es mi vida. Parece, pues, que se ha de distinguir atentamente de la otra realidad pura, que son las cosas envueltas en su propia estructura de imprecisión y sin terminar; y de la realidad auténtica imaginada como algo intermedio que consiste en el *encuentro con*. Veámoslo más detenidamente.

### III.—VITALISMO

Ortega afirma que la realidad radical es la vida, porque no se puede dar encuentro de las cosas y del yo sino a través del vivir. Mi vida me incita hacia las cosas y mi vida incita las cosas hacia mí; y no sólo es ella la que las incita a la unión, sino que se encarga también de realizarla. Es, por consiguiente, el punto de contacto que las une, informa y les da sentido y significación. Por eso mi vivir debe ser considerado como eje de la realidad y su más fiel y exacta interpretación. Lo que no puede amoldarse a mi vida no es realidad auténtica, sino todo lo contrario: su desprestigio. Mi vida es, pues, la realidad radical porque todo cuanto acontece lo encuentro en mi vida. La vida que concibe Ortega es de índole existencial.

La vida es la última dimensión de la realidad, pero no precisamente despojándola de su dinamismo, sino al contrario, intensificando su actividad, porque es entonces cuando comienza a vivir. Precisamente la idea obsesionante era llegar a un contacto vital con las cosas, estrujándolas contra sí mismas en su más auténtica realidad: su contingencia y su problematicidad. Para ello nada mejor que ponerles enfrente otra realidad de hechura idéntica que, al interpretarlas, se fusionara e identificara con su fluir.

«La vida—decía ya Ortega en 1922—es un flúido indócil que no se deja retener, apretar, salvar. Mientras va siendo, va dejando de ser irremediamente» (21).

(21) II, 510.

Va palpando la continua contingencia de los seres y entablando con ellos un diálogo real y concreto.

«Vivir es de cierto tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él».

Y esto en toda su plenitud sin visiones parciales, ni abstraccionismos que desintegran y desfiguran la realidad. De aquí que la vida no sea una cosa que se nos regala ya hecha, sino que tenemos que hacerla en cada instante, al contacto con las cosas; por eso es una realidad dinámica, un algo de estructura no acabada. La vida no es una cosa, sino un hacer. Vivir es estar haciendo algo, con las cosas. «Tenemos que estar siempre haciendo algo so pena de sucumbir» (22). Mi vivir se puede definir también como un loco correr tras las cosas no dependiendo de ellas, sino dándoles sentido. Pero mi contacto con ellas sólo es momentáneo. Cuando queremos prender el sentimiento que en este instante nos embarga y nos dirigimos a él con nuestra atención, ya ha concluído y dejado el puesto para otro.

La vida no es tampoco una actividad que permanece y persiste, es una actividad que se consume a sí misma; tal vez podría decirse que consiste en carcomerse su propio existir. ¿Qué se es, amigos, qué se es? Se es lo que se hace» (23).

Acabamos de decir que la vida es la suprema realidad, la que ciementa y da sentido a las demás. De aquí a afirmar que ella es el valor supremo en todo orden, no hay más que un paso.

Esta vida, a la que Ortega va a conceder privilegios tan extraordinarios, exige sublimar las opiniones que hasta ahora se han dado de ella. No se trata de una concepción de la vida según la mente asiática, en la que toda ella es ser, ansia, afán o deseo. Mirada así la vida, sólo tiene valor de signo negativo y es preferible desprenderse de ella. Por eso el asiático, dice Ortega, considera su ilusión más feliz borrar-se de la existencia y sumirse en un infinito vacío (24).

De la misma manera es absolutamente necesario superar la concepción que de la vida ha establecido el cristianismo. La vida que propugna Ortega es una vida autónoma, independiente, absoluta—en cuanto cabe esta palabra en los términos orteguianos—, desligada de todo. La vida es flúida—ha dicho muchas veces Ortega—; ahora ad-

(22) V, 210.

(23) O. C., Espasa-Calpe, 1.ª ed., p. XII.

(24) Cf. III, 182.

quiere una nueva faceta esta fluidez ; la vida es móvil no sólo porque es vida, sino porque es dueña absoluta de sí misma, pudiendo ser esto y lo otro sin tener que pedir permiso a los demás ; puede andar o retroceder sobre sus pasos porque es autónoma. No necesita, pues, la vida de ningún contenido determinado para tener valor y sentido. No menos que la justicia, que la belleza, la vida vale por sí misma. Ortega hace suya la frase de Goethe : «Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe para ser vivida».

Esta suficiencia de lo vital en el orden de las valoraciones, la liberata del servilismo en que erróneamente se le mantenía, de suerte que sólo puesto al servicio de otra cosa, parecía estimable el vivir.

Dice Eckart, con su prodigioso párrafo : «Quien durante mil años preguntase a la vida «¿por qué vives?», si ésta pudiese responder, diría : «vivo para vivir». Procede esto de que la vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad. Por eso vive sin por qué, viviendo sin más a sí misma» (25).

«No hay nada más opuesto a la espontaneidad biológica, al mero vivir la vida, que buscar un principio para derivar de él nuestros pensamientos y nuestros actos» (26).

«Se trata de consagrar la vida que hasta ahora era sólo un hecho y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho. Parecerá sorprendente apenas se repare en ello, mas es el caso que la vida ha elevado al rango de principio las más diversas entidades, pero no ha ensayado nunca a hacer de sí misma un principio. Se ha vivido para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía ; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte (...) Lo único que no se ha intentado es vivir deliberadamente para la vida» (27).

Y no se crea que esta afirmación se ha escapado así, de una manera inconsciente de sus labios. Es algo que Ortega lleva muy dentro y por eso lo repite con insistencia machacona :

«La historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones (...) lo corporal y lo espiritual, lo momentáneo y lo eterno y lo que dura... todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán. ¿Se comprende todo lo que significa la sístole y la diástole de aquella menudencia, todas esas cosas inagotables, todo eso que expresamos con una palabra de contornos infinitos, VIDA concretado, condensado en cada

(25) III, 189, en nota.

(26) III, 179.

(27) III, 179-180.

una de sus pulsaciones? El corazón de Adán, centro del universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviendo en una copa. «Esto es el hombre: el problema de la vida» (28).

Este vivir para la vida es para Ortega la primera realidad de todas las cosas. (29). No hay, pues, dificultad para él en que la sigamos como locos a través de sus infinitos vericuetos. Así seremos seres auténticos; y esto en todos los sentidos, incluso en el religioso, aunque la vida, con su talante movedizo, me mande ahora adorar a Dios y más tarde pasar una noche donjuanesca.

«La solución (...) es encontrarse, volver a coincidir consigo mismo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa. No importa cuál sea esa actitud: sabia o inerudita, positiva o negativa. Lo que importa es que el hombre piense en cada momento lo que efectivamente piense» (30).

Ortega se presenta como descubridor (31) de esta gran verdad. Nadie, hasta ahora, había dado en ella y esto le extraña. ¿Cómo es posible que después de tantos siglos de filosofar, sólo ahora se haya encontrado la clave? No entramos en discusiones sobre su originalidad; pero lo que sí creemos es que esto mismo debería poner a Ortega en guardia. Es muy difícil descubrir verdades tan fundamentales como ésta, porque esto supone que todos los siglos anteriores resbalaron sobre la verdad sin conocerla. Con razón y humor decía no sé quién—y no hace falta saber quién lo dijo, porque la verdad del dicho es muy gruesa por sí sola—que casi todas las cosas que se nos dan como nuevas, o no lo son, o si lo son, es porque son falsas. Puede haber aquí sus excepciones; pero no se puede dudar de que tal afirmación contiene una gran dosis de sentido común. Al fin no se trata sino de una traducción moderna de aquel venerable: *Nihil sub sole novum*.

#### IV.—LA RAZON VITAL

La doctrina orteguiana—decíamos al principio—está primordialmente ordenada a salvar el bache filosófico existente entre el mundo

(28) I, 477.  
 (29) Cf. III, 180.  
 (30) V, 86.  
 (31) Cf. III, 181.

del conocimiento y el de lo real. El esfuerzo de Ortega habría de consistir, por tanto, en el ensamble de ambos mundos. Sin embargo, Ortega, hasta ahora, sólo ha tocado el mundo de lo real, mencionando apenas el del conocimiento. Alguno podría haber pensado que ante la dificultad de la cuestión, ha concluido por suprimirla; pero no es así. Al lado de la cuestión sobre la realidad, Ortega expone la problemática sobre el conocimiento. A mediados del siglo XIX y principios del XX—dice—se recrudece la oposición existente entre esas dos columnas de la filosofía: la razón y la vida; y en estos años, como muchos siglos antes, no se ve otra solución que, o lanzarse decididamente en brazos de la razón, o inclinarse por parte de la vida. Solamente hay una diferencia, y es que, mientras los siglos pasados se inclinaban preferentemente por la razón, ahora se aprecie cierta tendencia a preferir los valores de la realidad.

En cambio Ortega se da cuenta de que es imposible dar un paso en filosofía sin la razón, y se decide abiertamente por ella.

«Al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud» (32).

Pero Ortega no se puede contentar con la razón según había sido considerada desde la antigüedad hasta el presente. Era preciso, pues, sustituirla por otra que se acoplara bien a la realidad de las cosas que tenía que expresar.

Por eso distingue la razón pura de la razón vital.

«Importa mucho que, ante todo, aprendamos a separar con toda limpieza la «vida intelectual»—que, claro está, no es tal vida—de la vida viviente, de la real, de la que somos» (33).

No se trata, sin embargo, de dos razones aisladas, sino que ambas constituyen una misma razón. La sola diferencia que existe, es que mientras la razón vital abarca todas las dimensiones o todas las actividades del hombre, la pura es un fragmento, una sola dimensión de la razón vital. Por eso la visión de la razón pura necesariamente tiene que resultar fragmentaria. La única razón íntegra, conteniendo en sí la síntesis de las demás dimensiones todas, es la vital, porque abarca todos los órdenes de la vida—la gran realidad radical—, la

(32) I, 354.

(33) V, 384.

orienta, la guía y en cada momento le indica a qué debe atenerse. No se debe olvidar que la filosofía, en su elemento principal, no es hacer teoría o elucubrar abstracciones, sino sobrevivir. Es una misión que incumbe a todo hombre, aun el más humilde. No es menos filósofo, ni hace menos filosofía el portero que habita en la buhardilla que el señor del principal. Ambos tienen su vida y su enfrentarse con ella.

A primera vista podría presentar alguna dificultad el fijarse demasiado en la nomenclatura usada. A la razón auténtica y total la llamamos vital, mientras que a la fragmentaria, es decir, las diversas dimensiones de ésta, la llamamos razón sin más. Al decir razón vital no se intenta limitar su ámbito sino distinguirla bien, lo mejor que se pueda, de aquella otra fatídica razón, la tradicional, cuyo empleo infeccionó la filosofía de tantos siglos. Cuando se haya dejado de llamar razón sin más a la de siglos pasados, entonces se le podrá aplicar este nombre simple y completo a la razón vital, a la que por otra parte le corresponde con todo derecho. Ninguna razón puede llamarse simplemente razón, sino aquella que abarca en sí a todas y las fundamenta; y ésta, como se acaba de decir, es la razón vital.

**NOCION DE LA RAZON VITAL.**—De la misma manera que el ser de las cosas, la realidad extramental, ha perdido su estática manera de ser que le cargaron los antiguos y se ha convertido en las manos de Ortega en una realidad móvil, de pura relación, así también la razón vital se ha hecho algo acomodado a mi vida. El conocimiento que yo tengo de las cosas, consiste en mi propia vida, percatándose de sí misma; algo así como mi vida, la gran realidad, con ojos. Por eso, como la vida, su entender vital, es eminentemente concreto y para hablar de objetividad debemos hablar antes de concreción, aprehensión cuasi táctil de las cosas. Y como mi vida es algo enclavado en sí misma, sin pretensiones ni posibilidad de salir sin destruirse, de la misma manera mi conocimiento, que no es otra cosa que la conjunción o identidad de mi saber-vivir, tampoco puede ser trascendente.

«La razón vital—aclara Marías—es la vida misma, una y misma cosa con vivir... la vida es, en su misma sustancia, razón... Por tanto, la razón—el órgano de comprensión de la realidad—no es otra cosa que la vida... con más precisión aún, la razón... que es la vida» (34).

(34) Ortega y la idea de la razón vital, p. 47. (Santander, 1948.

Y así, por mucho que varíe la realidad de las cosas, con ellas se moverá también nuestra razón, fotografiando sus diversas fases sin dejarse ninguna. Tenemos ya, pues, una razón que se percata de toda la realidad, a pesar de ser ésta distinta en cada instante, porque la acompaña en su fluir continuo. Esto, en cambio, no lo podría hacer la razón pura, porque inmóvil e inerte, no podría seguir a la realidad en su fluir de relaciones. Y así enunciaba de la realidad una misma afirmación, con la pretensión de hacerla eternamente valedera, sin darse cuenta de que aquella primera forma del ser había desaparecido, dejando el paso a otra nueva y distinta.

La razón vital debe ser absolutamente relativa e immanente a mi vida, porque tal es también mi propia vida. Y así, quedando razón y vida fusionadas en una misma realidad, es ya posible explicar el contacto que aquélla tiene con el mundo de las cosas.

En esta posición de Ortega sobre la razón vital, se echa de ver en seguida que la considera como el lazarillo de la vida. Su única misión es guiar a la vida por los caminos de las circunstancias y prevenir sus posibles choques. Pero la razón vital no guía desde fuera, valiéndose de principios o de normas, sino desde dentro, desde la misma vida, que es el único principio soberano. La razón vital viene a ser así como un instinto de conservación inherente a la vida, para apartarla de los peligros y llevarla por derroteros seguros. La razón vital está, pues, esencialmente radicada en mi vida. No se puede tampoco hablar, de que mi razón tome pie en mi vida para trascender al mundo y volar al de los principios abstractos y normas universales, sino que ha de estar completamente encadenada a mi vida. Todo está dicho al afirmar que la razón vital es la vida misma.

Se ha realizado así una síntesis de razón y de vida. No hay, pues, una dualidad de realidades, sino una misma realidad. De esta manera cree Ortega haber solucionado definitivamente el problema. La filosofía está a salvo.

Ortega, en consecuencia, no ha despachado la razón, sino que le ha dado otra dirección. De esta manera ni la misma cultura, de sabor tan intelectual, pierde su valor ante la vida. «Quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su exclusivismo» (35).

Resumamos la doctrina de todos estos capítulos en breves palabras: la realidad es dinámica, pura relación; ahora es esto y al momento siguiente desaparece para convertirse totalmente en otra

---

(35) III, 197.

cosa ; no hay un solo elemento que escape a la mutación. Toda esta realidad converge y se apoya en otra realidad central, o como la llama el mismo Ortega, radical, la vida que es la que da sentido e interpretación a lo demás. Para esto la vida ha de saber cumplir su misión, estar en su circunstancia, en el momento de cada cosa, vivir ahora la relación que en este momento tiene la realidad, su aspecto presente y único, no el anterior, que ya pasó, ni todavía el futuro, que no ha llegado. Pero esto no lo puede conseguir la vida como vida sólo, sino como razón. El irracionalismo, y en concreto su forma peculiar el vitalismo, es unilateral y exagerado.

Pero ¿qué razón debemos emplear? No la razón pura, abstracta, porque ésta se contenta con darnos una visión de la realidad, sin cuidarse de mirar si tal realidad descrita es la de este momento, la actual ; esto es de suma importancia, porque si la realidad es distinta en cada momento, en cada instante, también deberá estar actualizada la razón para captar cada nueva modalidad del ser. Si la razón no se cuida de estar al momento, se anquilosa y me engaña, porque me da la visión de una cosa que ya fué, como si aún lo fuera ahora, siendo así que ya no es, habiendo dejado el paso irremediabilmente a una nueva realidad. Así, esta razón me engaña : 1.º) porque afirma de una cosa aquello que fué, pero ya no es ; 2.º) me engaña porque al ser ella lenta en sujetar y representar las cosas, quiere acomodar la movilidad de éstas a su quietismo.

La solución es buscar una razón que fluya al compás de lo real ; que se centre en la vida, que es el cruce de todo lo real, y cabalgando sobre ella vaya viviendo cada cambio de lo existente, cada nueva relación y cada perspectiva nueva que nace en su aproximación a mi vida. Esto es conocer, según verdad, la realidad como es. Finalmente, esta razón se llama vital porque es flúida como la vida, el órgano mediante el cual se pone ésta en contacto vital con las cosas. En la concepción orteguiana todo es dinamismo ; no hay un momento de reposo ; no podemos pararnos nosotros cuando todo está girando a nuestro alrededor.

Después de tales afirmaciones no ha de extrañarnos nada que Ortega introduzca en su filosofía un elemento al que atribuye una misión de primer orden : la Historia. Esta es, en el sistema orteguiano, el cauce de todo su fluir o su método. La razón va atada como un perrito faldero tras la vida, y no hace sino describir lo que a ésta le acontece ; así, simultáneamente constituye la historia y corre tras ella.

He aquí el fundamento sobre el cual levanta después Ortega el edificio del perspectivismo. A todo esto nos lleva aquella frase central, lema de toda su filosofía: «Yo soy yo y mi circunstancia».

Veamos las consecuencias que en el orden religioso-moral se siguen de esta metafísica orteguiana.

## El problema religioso moral en Ortega

### I.—LA RELIGION

#### 1.—*Etapas historicistas en la religión cristiana.*

Para dar con una concepción religiosa exacta es imprescindible recurrir al supremo discriminador de los valores, la sucesión histórica. El resultado de esta investigación será la exaltación de un nuevo valor religioso: el culto a la vida. El mismo cristianismo, tan opuesto de por sí a esta concepción de una religión vitalista, considerado en sus reconditeces, viene a darnos la razón. Veámoslo.

PRIMERA ETAPA.—El valor religioso del cristianismo nació de un desprecio racional a la vida. El hombre se siente oprimido por el peso de su existencia y de las circunstancias que giran a su alrededor; por algo es el punto de apoyo del mundo. Pero esta gran misión de sostener el cosmos gravitando sobre sí, exige en el hombre poseer un valor bien afincado con caracteres de absoluto, incommovible, supremo.

«El hombre cristiano se vuelve hacia sí mismo, sopesa el volumen de sus posibilidades vitales» (36). Y ve que nada hay en él, capaz de una misión tan elevada. En este afanoso buscar tropieza con el valor de su vida... Pero ni siquiera ella basta; la vida, se dice el cristiano, es impotente para explicarse a sí misma, mucho menos logrará ofrecer una justificación definitiva de los valores extrínsecos a ella. La vida, pues—y esto interesa a Ortega que quede bien claro—, en el concepto cristiano, no puede ser la suprema realidad; ella misma está infeccionada de contingencia. Ni siquiera podemos garantizarnos con seguridad el instante que ha de seguir al presente.

«Nadie puede estar seguro de que va a poder concluir la frase: ¿mi vida es algo? La vida está constantemente en la

(36) III, 123.

inmediata inminencia de quedar aniquilada. Lo que tiene de realidad es estrictamente lo necesario para hacernos caer en la cuenta que su efectiva realidad no está en ella, sino fuera de ella» (37).

La angustia de verse insuficiente en sí, crea en el hombre la necesidad de admitir otra existencia, y otra realidad firme, trascendente con todas las características del ser absoluto, es decir, desligada de toda dependencia, origen de sí misma, a la que llama Dios.

Así nuestra vida cobra consistencia, pero no por sí misma, sino apoyada en la inmutabilidad de Dios. De aquí nace un gran descuido por todo lo natural; más aún, el cristiano se llena de prevenciones contra todo lo mundano que pueda aportarle de su trayectoria hacia Dios.

«La atención a la naturaleza fácilmente lleva al hombre a creer que es ella algo subsistente y suficiente, a caer en la perspectiva intramundana, a querer vivir 'por sí y desde de sí'» (38).

De este modo nace el concepto de pecado, propio del cristianismo, que es una inversión en la jerarquía de valores, atribuyendo a las cosa terrenas y creadas las prerrogativas de Dios.

Como se ve, su religión exige al cristiano llegar a un punto de indiferencia total en que el mundo ya no le interesa; su propio ser ha de quedar adicado ante la inmensa monumentalidad del Dios absoluto. Estamos ante una negación de todo lo humano y natural. La misma razón ha tenido que ser sustituida por la fe, única fuerza capaz de atrapar de alguna manera el raudo vuelo de Dios.

«En esta primera época de subido catolicismo, se anega el hombre para que crezca Dios. La razón humana no existe. El hombre sólo vive propiamente cuando se ocupa de Dios. El lema agustiniano que regula la época es: credo ut intelligam. Dios es lo único que hay, y verdaderamente» (39).

Todo esto es el cristianismo en la primera etapa de su evolución histórica. Pero la ley incesante del historicismo viene a retocar profundamente, aunque paso a paso, las directrices de este cristianismo extremista y antinatural, abriéndose a una paulatina restauración de los valores naturales.

(37) V, 125.

(38) V, 126.

(39) V, 128.

SEGUNDA ETAPA.—A las palabras de San Agustín, que fueron el lema de su época, San Anselmo les ha dado la vuelta, trastocando su sentido. Ya no se cree necesario elevar la fe sobre las ruínas de la razón, ni que las cualidades naturales sean óbice que intercepte la directriz de la Teología para considerar en ella la maravilla de las perfecciones divinas. Está subiendo el papel de lo humano sin menguar lo divino; se cree en esta época un error el nihilismo humano de la anterior; ahora el amor de Dios no exige holocaustos humanos, sino al contrario, se ha de llegar a El mismo aupándose sobre sí mismo.

«Esto significa un cambio muy importante en la estructura de la vida cristiana, merced al cual el hombre, que antes quedó aniquilado, inicia su propia afirmación (...) La Revelación, la palabra de Dios, necesita integrarse con una ciencia humana de la palabra divina (...) El extremismo cristiano empieza a pactar con el hombre y la naturaleza que empezó por excluir» (40).

TERCERA ETAPA.—El siglo XIII da un paso más hacia la afirmación de los valores naturales. En el período anterior hemos visto crecer la razón, pero al amparo de la fe y alimentándose de su jugo; aquélla no podrá existir sin los continuos y solícitos cuidados de ésta; era todavía la razón un parásito de la fe.

Sin autonomía propia, separada de la fe, era lo mismo que condenarla a muerte. Pero ahora el genio del cristianismo, Santo Tomás, concede a la razón atribuciones hasta el momento inauditas; para él es una «potencia substantiva aparte e independiente de la fe» (41), cada una existe en un orden separado.

Se reconoce un estatuto al hombre y éste cobra conciencia de su ser y sus derechos; más aún, tiene obligación de afirmar sus cualidades naturales, sobre todo la razón. Santo Tomás reduce al mínimum el territorio exclusivo de la fe y amplía al máximium el papel de la ciencia humana en lo teológico (42). Santo Tomás elevó, pues, la naturaleza casi al supremo grado de perfección. «Santo Tomás fué un tremendo humanista» (43).

De esto se deduce una consecuencia, dice Ortega. Al indicar el Santo Doctor las atribuciones naturales de la razón, necesariamente

(40) V, 129-130.

(41) V, 130.

(42) Cf. V, 130.

(43) V, 130.

ha de recoger y reconocer como algo natural y extradivino aquello que ella pueda con solas sus fuerzas naturales conseguir. «Esto quiere decir (...) que hizo de Dios algo en muchas porciones interior al mundo» (44).

CUARTA ETAPA.—También a la época áurea de la escolástica le ha llegado el tiempo de pasar; la inexorable ley del historicismo se va cumpliendo con precisión. Santo Tomás había proclamado las grandes dotes de la naturaleza humana centrandó su argumentación en las grandes dotes del entendimiento. Esto creaba un ambiente de leyes necesarias, de principios férreos, que comprometían la misma suma independencia de Dios. Una esencia divina totalmente inteligible, para los sucesores de Santo Tomás, suena a blasfemia. Sería empequeñecer a Dios y negarle su función más característica: constituir el principio del ser.

«Todo ser es porque Dios es. Pero Dios no es por ninguna otra cosa», ni siquiera porque su esencia y existencia son una misma cosa; no se pueden crear necesidades en el seno mismo de Dios; «es lo que es porque quiere, y nada más. Sólo así es verdaderamente principio de sí mismo y de todo (...) Dios es voluntad; pura voluntad, previa a todo, incluso a la razón (...) En su auténtico ser Dios es irracional e inteligible» (45).

Con el desprecio de la razón para llegar a Dios se hace ilusoria una teología según el escolasticismo la venía realizando; desde ahora la teología será una ciencia práctica, cuya misión primordial tendrá por objeto no descubrir verdades sobre Dios, sino sólo enseñar al hombre a practicar su religión. Nuevamente tenemos a la razón y a la fe disociadas. Y así vuelve el hombre a encontrarse perdido con respecto a Dios; perdido y cansado porque ha visto el fracaso de sus esfuerzos para solucionar el problema religioso. De aquí nace una nueva crisis religiosa, pero de caracteres bien distintos. Allí, el hombre desesperaba de las cosas, y por eso se encaminaba hacia Dios. Ahora, el hombre desconfía de la Iglesia y se disocia de ella para quedarse sólo con las cosas; pero con el presentimiento de que su verdadero Dios está ya muy cerca.

«El cristianismo puro se ha agotado, ha dado de sí cuanto podía dar y el rebrote de la Reforma no va a ser un avance, una

(44) V, 130.

(45) Cf. V, 132.

nueva fórmula del cristianismo medieval, sino algo ya mundano, moderno» (46).

«Nada como esto—y por eso he empezado con ello—puede darnos una idea más aguda de que la vida va a cambiar su centro de gravitación; no es ya que frente a la religión se afirme el mundo y esta vida, sino que el mundo, en su especie de vida humana, se mete en la religión y la absorbe» (47).

Con mal encubierta satisfacción multiplica Ortega las frases en las que una y otra vez hace notar la novedad de esta religión que se avecina.

«Por vez primera en la evolución del destino europeo, se advierte que la situación del hombre consiste en venir ya del cristianismo, en vez de estar en él» (48).

El mismo está ya de vuelta del cristianismo y manifiesta sin rodeos su deserción:

«Yo, señores, no soy católico y desde mi mocedad he procurado que hasta los humildes detalles de mi vida privada queden formalizados acatólicamente» (49).

Hemos visto la evolución del cristianismo a lo Ortega y casi nos ha hecho asistir a sus funerales. A pesar de todo el cristianismo no es un error; ha sido simplemente la religión de su época; pero que la indeficiente progresión de los tiempos ha declarado inservible para hoy. Ahora es falsa, porque no es la religión de la circunstancia presente. Pero aun ahora no se puede decir que no sea un ingrediente en la de hoy, porque todo pasado perdura de alguna manera en el presente.

«¿Lo que hemos sido ayer o antes de ayer lo hemos dejado en absoluto de ser? (...) Seguimos siéndolo, pero precisamente en el modo de «sido» (...) El hombre europeo ha sido cristiano como ha sido platónico, (...) estoico, (...) paleolítico»... (50).

Todo lo que aquí dice Ortega se reduce a buenas palabras. Se parece mucho al pésame que se da por un difunto sobre el que se

(46) V, 142.

(47) V, 148.

(48) V, 151.

(49) *Rectificación de la República*. Discurso del 6 de diciembre de 1931. O. C. Espasa-Calpe, p. 1395.

(50) Cf. V, 151.

exageran las alabanzas precisamente porque está muerto. Al Cristianismo que nos ha dejado Ortega no queda otra cosa que haber sido.

Si Ortega es sincero y sobre todo lógico con su sistema, habrá de confesar que la filosofía, y cualquier otro punto laico que se nos proponga, no sólo viene a llenar la ausencia de otras religiones pasadas, sino a sustituirlas por considerarlas insuficientes. Esta es la verdad, por más que él quiera, después de tan graves afirmaciones, suavizar el tono de su voz iconoclasta; son muchos más los textos en que Ortega manifiesta su alegría por haber derrocado el cristianismo.

«La fe, la fe cristiana, la medieval, la centrada en el Mediterráneo, es una fase histórica que hizo o constituyó alguna vez al hombre, y tiene que desaparecer como vigencia social y valor histórico, como circunstancia vivida y gastada, y todo ello no sólo de hecho, sino de derecho» (51).

«Conviene, señores, recordar que el hombre una vez—una vez que ha durado muchos siglos—estuvo en esta creencia cristiana y su vivir tomó el aspecto de una faena sobrenatural. La Edad Moderna—Galileo, Descartes—nos han retrotraído a la naturaleza y nos cuesta trabajo repensar aquel modo de vida que consiste en vivir desde Dios. Como a los griegos nos sabe, por lo pronto, a paradoja» (52).

Es decir, a la religión cristiana le ha llegado la hora de morir. Sólo le falta a Ortega repetir las palabras de Nietzsche, a quien le gusta seguir con frecuencia: Dios ha muerto.

Si se profundiza bien la entraña del cristianismo, se verá en él que existe un vicio de raíz, el cual forzosamente le había de impedir con el tiempo triunfar: su enemistad con las dotes de la naturaleza. Al hombre, desconfiando de sí mismo y de todo lo terreno, le hemos visto levantándose hacia Dios. Desde ese momento ha roto su trato con el mundo; y esto, en unas épocas más, en otras menos, ha sido siempre característica del cristianismo. El cristianismo es extremista, nunca se presenta con ojos puros y sinceros ante el sublime espectáculo del vivir; mira siempre escondido tras las ahumadas antiparras de sus prejuicios. El cristianismo no se pone a juzgar con indiferencia la vida, sino que comienza considerando la esencia divina como centro de toda realidad física o moral. Lo que a ella se aco-

(51) VI, 406.

(52) V, 104.

mode será bueno. Lo que, por el contrario, se le oponga, será malo. La postura de un juez neutro y objetivo sería despojarse de esos prejuicios divinos y enfrentarse cara a cara con la vida en sí, no encadenada de antemano. Pero para el cristiano esto es imposible. Por eso, nunca llegó a calar el cristianismo la inmensa fecundidad de la vida, por eso nunca fué un optimista de lo terrenal. El mundo no le subyuga, no le interesa, lo único que reclama su atención es ese punto ultramundano que se llama Dios, y la felicidad como algo también ultraterreno. Entretenerse con las cosas, es retardar el vuelo hacia Dios y en este caso la vida toda ella es un gran pecado. Solamente tiene valor la vida cuando la sacrificamos por la «otra vida».

Como se ve, la vida, para el cristiano no tiene valor en sí misma, sino en su más allá. En lugar de vivirla por ella misma, debe el hombre convertirla en un ejercicio y entrenamiento constante para la muerte.

«Entrenamiento es, acaso, la mejor palabra contemporánea que mejor traduce lo que el cristianismo llama ascetismo» (53).

El cristianismo es, pues, unilateral y extremista.

«Todo extremismo fracasa inevitablemente porque consiste en excluir, en negar menos un punto, todo el resto de la realidad vital. Pero este resto, como no deja de ser real, porque lo neguemos, vuelve, vuelve siempre y se nos impone queramos o no.

La historia de todo extremismo es de una monotonía verdaderamente triste: consiste en tener que ir pactando con todo lo que había pretendido eliminar» (54).

## 2.—Opinión de Ortega sobre el verdadero concepto de religión.

Después de combatir tan duramente los fundamentos más o menos presuntos del cristianismo, pasa Ortega a proponer una religión nueva, la religión de la vida. Era fácil figurarse esto al ver todo lo que anteriormente ha eliminado.

«Religio—dice Ortega, apoyándose en una definición etimológica para justificarnos una religión totalmente laica—no viene, como suele decirse, de *religare*, de estar atado el hombre a Dios. Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del

(53) III, 184.

(54) V, 117.

substantivo, y *religiosus* quería decir «escrupuloso»; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de *religión* es negligencia, descuido, desentenderse (...) (55). Frente a a «re-lego» está «nec-lego»; *religente* (religioso) se opone a *negligente*» (56).

Por tanto, pasando del sentido etimológico al real, religioso será el hombre que se enfrenta con todos los problemas que le ofrece su vida y se dedica en serio a su solución. Es suficiente para constituir la religión mi yo y el mundo que me rodea; aquél me pone el problema y yo aporto mi seriedad e interés por solucionarlo.

«Todo hombre que piense: «la vida es una cosa seria», es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto a lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado y más abajo. La frivolidad es la impiedad... Yo espero que vendrá un tiempo más sutil y más profundo que el nuestro en que, perdonándole al Diablo todas sus jugarretas en lo concupiscible, se le excre tan sólo porque es un ser frívolo» (57).

Ahora conviene enterarse bien de lo que Ortega entiende por respeto. Respeto es la estima en que debemos tener todas las dotes naturales. La misión religiosa del hombre consiste en cultivar su persona a lo largo de todas sus cualidades; la religión es respeto del hombre a sí mismo, a lo que es y a lo que debe procurar hacerse en el desarrollo de sus perfecciones. Compágnase muy bien esto con la metafísica de Ortega sobre el verdadero ser y valor de las cosas. Son éstas meras relaciones que esperan la interpretación de mi yo y más en concreto de mi vida. Se trata, pues, de un movimiento de vinculación de toda realidad a ella. A la posición cristiana en que el hombre pretende evadirse de sí mismo, lanzándose hacia Dios sustituye la postura mucho más humana de hacer converger todo a él. Todo es una oblación a la vida humana como tal y en ella recibe su vigencia vital. La misma cultura en la nueva religión fundada por Ortega, ocupa un papel principal. El cristianismo, atento casi únicamente a los valores del espíritu, no podía atender suficientemente al fomento de la cultura; incluso tales tentativas humanísticas podrían poner en grave riesgo su religión, estacionando al hombre en sus valores hu-

(55) VI, 64.

(56) VI, 64.

(57) I, 431.

manos. «En general, las épocas con Dios son épocas de técnica torpe y viceversa» (58).

Por si esto fuera poco, habrá que advertir todavía que ni la abstracta razón de la escolástica podía permitir más con sus espectros abstraccionistas. Sin embargo, ahora, en esa suprema realidad de la razón vital o de la vida, que por sí misma es razón, la ciencia tiene su mayor Mecenaz. Porque es razón, puede preguntarse el por qué de las cosas; porque es vida no se detiene en meras abstracciones, sino que percibe toda la realidad en su ser desnudo e íntegro.

De esta religión cabe decir lo contrario de lo que se indicaba al hablar del cristianismo. Ahora y sólo ahora podemos decir que los hombres son productivos cuando son religiosos solamente. De esta manera quedan salvados los grandes valores humanos. Ya no es necesario desgarrar la naturaleza para ser religioso; basta vivir las cosas, impregnarlas de vida. «Harto hemos vivido para la religión, hora es ya de vivir para la vida» (59). Sólo ésta puede alzarse como una divinidad en el mundo, porque es autónoma, desligada de todo lo que puede someterla a dependencia. La vida es flúida—ha dicho muchas veces Ortega—; ahora adquiere una nueva faceta esa fluidez. La vida es móvil, no sólo porque es vida, sino también porque es dueña absoluta de sí misma, pudiendo ser esto o lo otro sin tener que pedir permiso a los demás.

## II.—EL PROBLEMA DEL TRASCENDENTE EN ORTEGA

Acabamos de ver cómo Ortega se decide por una religión a todas luces laica. La razón vital constituye al hombre en sí mismo, centro de todo el universo. Pero esta cuestión tiene su raíz más profunda en el problema de la trascendencia. La religión se interpreta de una u otra manera, según se considere el problema de Dios. Por eso, ahora queremos tocar ya en concreto el problema de la trascendencia y ver la postura de Ortega ante él. Así, pues, preguntamos: ¿existe un ser superior que se eleva sobre todo lo existente, incluso el hombre?

En este problema se trata de poner frente a frente los valores de Dios y del Hombre, concediéndole a cada uno sus atribuciones. La

(58) V, 27.

(59) V, 406.

dificultad está en que Dios, al existir, parece que acapara para sí la dignidad del hombre y se apodera de toda la importancia del universo. Y, a su vez, el hombre, al conocer a Dios, parece que lo saca de esa región superior e inaccesible en que habita su ser infinito.

Lo ideal es que pudiéramos explicar al hombre admitiendo la existencia de Dios, sin que Este le negara a aquél su importancia; y la existencia absolutamente trascendente de Dios sin que fuera destruída por las asimilaciones cognoscitivas del entendimiento humano. La cuestión es difícil; por un pequeño desvío podemos inclinarnos excesivamente de un lado o de otro, negando a Dios o destruyendo al hombre.

Las respuestas difieren según la manera que se tenga de concebir la naturaleza del hombre y, en concreto, su facultad cognoscitiva (60).

Sabido es cómo las opiniones modernas han ido hacia la superexaltación del hombre con un enorme desprestigio de Dios. No se ha sabido conservar los valores humanos sin menoscabar los divinos.

Tampoco Ortega consigue el ensamble de ambos extremos.

«El Dios que tiene límites y figura, el Dios que es pensado mediante este o el otro atributo; en suma, el Dios capaz de ser un objeto para la atención, se parece, como tal, demasiado a las cosas del intramundo para ser el auténtico Dios (...) A fuerza de pensar en El, de puro estar absorto en El, llega un momento en que deja de ser algo externo a la mente y distinto de ella, puesto fuera y ante el sujeto. Es decir, que deja de ser *obiectum* y se convierte en *iniectum*. Dios se filtra dentro del alma, se confunde con ella o, dicho inversamente, el alma se diluye en Dios, deja de sentirlo como ser diferente de ella» (61).

Ante la enorme disyuntiva, Ortega no duda; se queda consigo mismo y abandona a Dios. Para legitimar tal posición, ya no resta sino decir que Dios, lo que se había creído como grande y absoluta realidad, no pasa de ser una vaguedad; una silueta fantástica como tantas otras dibujadas en nuestro interior por la caprichosa alucinación de nuestro entendimiento. Su metafísica no le permite otra cosa. En el firmamento de relaciones ideado por Ortega, necesariamente ha de haber mutua interdependencia, de donde se sigue la negación de Dios—ateísmo—, o su confusión con las cosas—panteísmo— o tal vez ambas cosas a la vez. Si la realidad es pura relación, lo absoluto,

(60) ARNOU, R., S. J.: *Theologia Naturalis*, 1953, ed. 3.<sup>a</sup>, p. 21.

(61) V, 582.

desligado de tales relaciones, es lo no real, pues para serlo sería necesario dejar todo su bagaje actual y relativizarse.

Según esto, Dios sólo es real en cuanto entra a formar parte de mí mismo y más en concreto de mi vida, que es el centro de todas las relaciones; cuando se sale de este campo, su realidad se desvanece en la nada del absoluto. Conviene recalcar aún, por si todo lo dicho fuera poco, que este mundo de las relaciones ni siquiera tiene una relación centrífuga con respecto al hombre, sino que es total y únicamente centrípeta. Todo lo real es relativo y relativo a mi vida sin que se pueda pensar en otros centros de realidad, meramente relacionales pero extrínsecos a mí.

Marias intenta, no obstante, obtener la trascendencia de una realidad absoluta que se encuentra más allá de mi vida:

«Ser *real* significa, precisamente, radicar en mi vida, y a ésta hay que referir toda la realidad, aunque lo que es real pueda trascender, en cualquier modo, de mi vida. En otros términos mi vida es el supuesto de la noción y el sentido mismo de la realidad, y ésta sólo resulta inteligible desde ella; esto quiere decir que sólo dentro de mi vida se puede comprender en su radicalidad, en su sentido último el término real... Aun en el caso de que lo que es real sea anterior, superior y trascendente a mi vida, independiente de ella, e incluso origen y fundamento de ella misma—así en el caso de Dios—su realidad como tal—si queremos dar algún sentido efectivo a este término y no reducirlo a un nombre vago o a un equívoco—es radicada en la realidad radical de mi vida, a la cual queda «referida» en cuanto es «encontrada» en ella» (62).

No hay inconveniente en admitir que toda realidad, aun la superior, está encontrada en mi vida y, por el mismo hecho, referida a ella; incluso se puede afirmar que se conoce en relación a mi realidad vital; pero lo que no se puede admitir es que esa realidad, por estar relacionada a mi vida, reciba en esa relación, en ese *esse ad*, toda su realidad óntica. En tal caso queda vacía de sentido la frase en la que Marías habla de «lo que es anterior, superior y trascendente a mi vida, independiente de ella e incluso origen y fundamento de ella misma». No vemos cómo se puede esquivar la contradicción al afirmar que «lo que es real..., anterior, superior y trascendente a mi vida» se constituya en «realidad como tal» al ser «radicada o en cuanto es radicada en ella». La trascendencia o la realidad en esta opinión han de morir ne-

(62) MARIAS, J.: *Introducción a la Filosofía*, p. 345.

cesariamente en manos la una de la otra. Mucho más lógico que J. Marías es, por desgracia, Ortega; por eso se echa por la borda a Dios.

«La sociedad democrática—explica—es hija del libro, es el triunfo del libro escrito por el hombre escritor sobre el libro revelado por Dios y sobre el libro de las leyes dictadas por la autocracia. La rebelión de los pueblos se había hecho en nombre de todo eso que se llama razón, cultura, etc. Estas vagas entidades vinieron a ocupar en el corazón de los hombres el mismo puesto central que antes había ocupado Dios, otra entidad no menos vaga. Hay una extraña propensión en los hombres a alimentarse, sobre todo, de vaguedades» (63).

Y todavía se pueden citar textos más categóricos en los que Ortega niega a Dios, con estilo de perfecto ateo, por la sencilla razón, tantas veces apuntada, de que la gran realidad nuestra no es el ser, sino la vida, y con tal inmanencia y relación de todo ser a mi yo.

«Esta es la diferencia entre Dios y nosotros. El está dentro de sí, flota en sí mismo; lo que le rodea no es diferente de lo que El es. Esto no es vida—es beatitud, es felicidad. Dios se da el gusto de ser sí mismo. Pero la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de ser sí mismo. En rigor, para Dios no hay un dentro ni un fuera, porque no vive» (64).

«Dios—dice en otro lugar—es una idea general» (65).

Las afirmaciones de su ateísmo no pueden ser más inequívocas. Ni siquiera ahorra blasfemias para reírse de ese Dios único, personal y absoluto, dueño de todo.

«Refiere Taine—dice gozosamente—que una niña a quien dijeron que Dios estaba en los cielos, exclamó: «En el cielo, ¿como los pájaros? Entonces tendrá pico». Esta niña podía ser católica: la definición del catecismo no excluye el pico en Dios» (66).

Pero esta deserción del Dios trascendente al hombre no ha de entenderse—pretende decir Ortega—como abierta manifestación de un universal ateísmo; sólo es ateo del Dios personal y superior al

(63) V, 218.

(64) IV, 426.

(65) II, 548.

(66) II, 548.

hombre. Veíamos en el capítulo anterior que, después de desechar la religión cristiana, proponía a continuación la suya. También ahora, abolido el Dios en la actualidad adorado, propone el suyo recién hecho, al que se ha de ofrecer un nuevo culto muy distinto del habido hasta ahora.

«A una realidad histórica—predica Ortega—no la fusila nadie; es ella quien nos triturará a todos si no la aceptamos... es Dios mismo que de pronto intercepta con sus hombros el flujo de vileza cotidiana en que un pueblo sin dignidad ha caído. (Se dirá, claro está—y por los más piadosos—que Dios sobra, pero no encuentro vocablo más noble y con menos letras para nombrar esas situaciones tremendas que aniquilando todas nuestras astucias y nuestro humano albedrío se nos plantan delante con ceño fatídico)» (67).

Ya en el texto precedente se echa de ver la clase de divinidad que nos predica Ortega. Se trata de la realidad histórica o, en otras palabras, este Dios es la vida del hombre, su gran don y privilegiada prerrogativa a través de todos los tiempos y acontecimientos históricos; en todos ellos se halla presente, todo lo regula y atrae hacia sí. Lógico consigo mismo, Ortega ha hecho que la primera gran realidad sobre la que se apoya su metafísica sea también la gran realidad de su teodicea.

«Pienso que no debiera darse culto sino al hombre que ha tomado posesión de todo sí mismo. Cultura es fidelidad consigo mismo, una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida (...). No por su contenido son reales mi fe o mi duda, sino como trozos de mi vida personal. Un hombre que no cree en sí mismo no puede creer en Dios» (68).

Y no porque la fe necesite al fin del pedestal humano, como dice el catolicismo, sino porque el hombre es para sí su propia divinidad y, al no adorarse a sí mismo, no cree en el único Dios existente, que es su propio yo.

«Mirando en nuestro interior buscamos entre cuanto allí hierve lo que nos parece mejor y de esto hacemos nuestro Dios. Lo divino es la idealización de las partes mejores del hombre, y la religión consiste en el culto que la mitad de cada individuo rinde a su otra mitad» (69).

(67) *La Redención de las Provincias. Un Proyecto*, p. 1315.

(68) II, 157.

(69) II, 548.

Como vemos, Ortega ha convertido el panteísmo de Hegel en un panhumanismo o, si se quiere, panteísmo a la inversa. En vez de levantar al hombre hasta confundirlo con Dios, como hicieron Hegel y hasta el mismo Spinoza, ha hecho descender a Dios de su trono hasta entremezclarlo con las células vitales del hombre.

«Hay un término en Platón... capaz, en mi opinión, de un fecundo desarrollo; me refiero a la palabra que para ellos definía a la vida: pleonexía, es decir, aumento, henchimiento. Vivir es crecer, ilimitadamente, cada día es un ensayo de expansión hasta el infinito... Dios, inmutable, perseverando en su ser hasta el fin de los tiempos, es un objeto teológico» (70).

Y así podríamos continuar citando textos orteguianos de clarísimo sabor panteísta. Tiene Ortega un ensayo sobre Renán, titulado *La Teología de Renan*, en que toda la historia y toda la vida se contemplan a través de una perspectiva panteísta.

«Dios—escribe Ortega en este ensayo—es la categoría de la dignidad humana; la variedad riquísima de dogmas religiosos vienen a confortar la opinión de que lo divino es como el lugar imaginario sobre el que el hombre proyecta cuanto halla en sí de gran valor (...) La reflexión destruye esas personificaciones —[del Dios extramundano concebido en sus atributos]—y las reduce a fuerzas interiores del espíritu humano» (71).

«Dios—continúa poco más abajo—queda disuelto en la historia de la humanidad; es inmanente al hombre: es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal (...) podría decirse que Dios es el conjunto de acciones mejores que han cumplido los hombres: el Partenón y el Evangelio, don Quijote y la mecánica de Newton, la Revolución Francesa y la «Historia Romana» de Mommsen, las cooperativas de consumo y el régimen parlamentario. Dios es lo mejor del hombre, lo que enorgullece, lo que intensifica su energía espiritual, la herencia científica y moral acumulada lentamente en la historia» (72).

Podríase objetar que estos textos sólo exponen la mentalidad de Renán, sin que se puedan atribuir a Ortega. Este no haría más que exponer maravillosamente el panteísmo de aquél. Pero creemos que Ortega en este estudio no se contenta con hacer hablar a Renán por

(70) I, 450.

(71) I, 135.

(72) I, 135.

su boca, sino que más bien es él quien expone tras las amplias espaldas de Renán. Si no dijera que son ideas de éste, todos afirmarían que eran suyas y que le salían de muy dentro. Y aún después de decirlo—muy en voz baja—nos resistimos a creerlo. El Dios aquí descrito es algo inmanente a la historia, que corre enfilado por el tiempo, con el mismo estilo que el Dios orteguiano. No le hubiera costado mucho a un hombre como Ortega, polemista por naturaleza, añadir al final unas notas corrigiendo la opinión descarriada de Renán; otras muchas veces lo hace. No se olvide que Renán estuvo en las manos de Ortega desde su primera juventud y que lo venera como a un santo de su particular devoción (73).

Hemos querido multiplicar los textos en este lugar para que se vea que Ortega no habla del todo incidentalmente de Dios en su filosofía y para que no se crea que se tergiversa su opinión llevándole a afirmaciones que él no comparte. Tal vez nos hayamos equivocado en la interpretación de algún texto; yaya por delante la profesión de nuestra buena fe en tal caso. Pero todavía queda el conjunto bien pesado de sus asertos netamente panteístas.

A todo esto ha llegado Ortega en su pretendido deseo de salvar a Dios a su manera, claro está. Es imposible negar el Supremo Ser personal y seguir llamándose hombre religioso y devoto de otras divinidades. Al fin, éstas no serán sino meros ídolos contruídos por el hombre, para en ellos adorarse a sí mismo. No hay medio para el que niega el verdadero concepto de Dios: o panteísmo, en el que Dios ya no merece el nombre de tal, o ateísmo entero. Puestos en la obligación de elegir entre ambos extremos, sería mejor permanecer eternamente indecisos; porque es muy triste negar a Dios constituyéndose a sí mismo en única divinidad; y después, cuando en momentos de sinceridad se encuentra uno consigo mismo, ver que, destrozando a Dios, no se han añadido tres pulgadas al hombre; seguimos tan imperfectos como antes, aunque con el honroso título de divinidades. Pero esto sólo sirve para poner más de relieve el fracaso. Por eso el natural desenlace de toda encumbración inmerecida del hombre termina en las honduras del pesimismo. Sartre es un ejemplo gráfico; destruye todo lo que puede poner asechanzas a la supervaloración de lo humano para que sea esto lo único que quede en pie; pero cuando aparta su vista de todos los valores que ha

(73) Cf. I, 438.

arruinado y la dirige al ser que acaba de encumbrar, lo declara imperfecto y hasta esencialmente incapaz de llegar a su plena consumación. Esto mismo acontece en Ortega, sobre todo si se considera que no ha querido reconocer en el hombre realidades de orden estrictamente espiritual. La vida que él concibe como realidad es desorden biológico y, si se quiere, de un orden superior que haga al hombre capaz de desarrollar la cultura, pero sin llegar a la categoría de espiritual. Además una realidad absolutamente relativa aparece imperfecta por sus cuatro costados. No le concede Ortega el tener absoluto valor ontológico que la fije en sí misma. De ahí ese aire de pesimismo al concebir al hombre; esa visión de tragedia y drama que pone al hombre en la premura de un continuo hacerse; lo cual, por definición, es potencial e imperfecto. Al ser el hombre un haz de relaciones, ha perdido su propia intimidad y así tiene que estar alerta para ver si la encuentra en las cosas extrañas a sí mismo.

«Ver claramente que el enigma de la vida es insoluble, que la sensación de perdimiento no tiene curación, es ya dominar nuestro destino, es sentirse en la verdad» (74).

Ortega no ha querido reconocer a Dios para caer en la adoración de dioses más burdos. Pero no importa—dice—, «debemos exclamar como una vez Renán: «Me gusta ponerme de rodillas delante de la nada» (75).

### La moral en Ortega

#### I.—PUNTO DE PARTIDA EN LA ESTRUCTURACION DE LA FILOSOFIA MORAL

Hemos visto en el capítulo anterior cómo Ortega no admite otra divinidad que la constituida por valores humanos. Es fácil, después de todo lo dicho, figurarse la estructura que Ortega habrá de imprimir a su doctrina ética. Sobre esto va a tratar este apartado.

Toda ética debe comenzar por un supuesto metafísico, sobre el ser y naturaleza del hombre, porque antes de someter el ser humano a normas y prescripciones, precisa conocer bien la legitimidad de otros seres que lo trasciendan y lo tengan sometido a su poder. Así,

(74) O. C. Espasa-Calpe, 1.ª ed., p. XVI.

(75) Ib, 459.

nuestra ética parte del supuesto de que la humanidad, con capacidad de vida moral por gozar de facultades espirituales, ha tenido origen en un acto creativo divino. Se asienta, pues, sobre la verdad de un Dios creador. Por eso una de las primeras cuestiones de que se ocupa la filosofía moral cristiana versa sobre el fin último que el Creador ha señalado al hombre. Desde ahí se podrá vislumbrar ya la trayectoria que habrá de seguir su vida moral.

En oposición a la doctrina escolástica existen otros muchos sistemas que, partiendo de un supuesto ateo, niegan que su último fin lo haya de encontrar el hombre en Dios; ponen la felicidad en los bienes naturales y establecen una norma de moralidad completamente independiente de Dios.

## II.—POSICION DE ORTEGA

### 1) *La suprema norma de moralidad es el hombre.*

Ortega, como todos los demás sistemas filosóficos, procede en el desarrollo de su pensamiento ético bajo el supuesto de una realidad metafísica que en él es la suprema y radical realidad de la vida. Le hemos visto antes constituirla en divinidad y ahora es lógico verla como norma última constitutiva de toda entidad moral...

«El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida» (76).

Hasta ahora el hombre se había entretenido sirviendo a las cosas que le parecían superiores y no lo eran. Basta mirar a la historia para convencerse de la verdad de esta afirmación. Todo aparece en ella reducido a un mero recorrido a través de frustrados ideales. En una época se proponía edificar un monumento a la cultura y poco después se levantaba otro distinto a la religión, a la política, o a la justicia social; y así continuamente la Humanidad, percatada de su error, «notaba la insuficiencia del ideal propuesto y, variando la ruta incansable, ponía la proa hacia nueva costa imaginaria» (77).

(76) III, 178.

(77) IV, 137.

Todas estas incongruencias se seguían porque la historia, maestra de la vida, era considerada de un modo superficial. Si se la hubiera estudiado atentamente, se hubiera podido advertir que siempre tuvo, ya desde sus mismos comienzos, una actitud de reverente servicio a la vida.

«Los años y las meditaciones, al pasar sobre mi alma, van aposando en ella la convicción de que la norma superior, la más delicada, es una profunda y religiosa docilidad a la vida. Toda una [otra?] norma debe ser sometida a esta instancia. Sigamos a nuestra razón cuando construye, fiel a sus principios, irreales geometrías; pero mantengamos el oído alerta, como escuchas, para percibir las exigencias sutilísimas que, desde las más hondas latitudes de nuestro ser, nos hace el imperativo de la vitalidad» (78).

Conviene advertir esas palabras «desde las más hondas latitudes de nuestro ser»; no las dejemos pasar inadvertidas, porque en ellas se viene a refrendar, una vez más, la autosuficiencia del hombre en todos los órdenes, sin excluir el religioso-moral. Como se ve a lo largo de este trabajo, la gran obsesión de Ortega ha sido construir una filosofía con sus partes metafísicas y ética partiendo de ese microcosmos que es el hombre, Adán del nuevo paraíso, en completa independencia de cualquier otra realidad superior.

«No son, pues, los valores trascendentales quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta que necesita entusiasmarse con algo fuera de ella» (79).

«Todo lo demás es secundario y sólo es en tanto que se apoya en nuestro corazón y en él se articula» (80).

Sólo así puede decirse que el hombre es íntegro porque es enteramente él mismo y no un compuesto de compromisos y concesiones a los demás. O en otros términos, que la realidad moral es producida y regulada por el interior del hombre, según la norma de su propio vivir. Por lo tanto, un acto será más o menos bueno, más o menos moral según sea la intensidad del impulso vital que lo produce. Por lo demás no interesa hacia qué parte pueda ir dirigido, basta saber que se trata de una expansión vital, de una creación personal, no de una imposición exterior.

(78) II, 228.

(79) III, 187.

(80) II, 157.

«Yo veo la característica del acto moral—confiesa consecuentemente Ortega—en la plenitud con que es querido. Cuando todo nuestro ser quiere algo sin reservas, sin temores, íntegramente, cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber de la fidelidad con nosotros mismos» (81).

También la ética de Ortega hace recaer la imputabilidad de la acción moral sobre la voluntad o querer del sujeto operante, pero con una variante esencial: Este querer no es el de una cosa por otra, sino el querer por sí mismo, sin subordinación de finalidades, sin tener que dar explicación alguna de su querer.

## 2) *La libertad, su norma próxima.*

Ella es el órgano de que se sirve la vida para realizar sus funciones en todos los planos de la existencia. Por eso la libertad no sólo exige la exoneración de todo vínculo físico, sino también de toda necesidad moral. Todo precepto que se me quiera imponer desde fuera de mi voluntad es ilegítimo y erróneo, producido por la facultad cognoscitiva.

Ortega, como buen existencialista, concede la preeminencia a la voluntad sobre el entendimiento, deteniéndose desmesuradamente en el análisis de los privilegios que atribuye a la voluntad. En la naturaleza del hombre no hay hechuras propias preexistentes a su existir, sino que él tiene que ir construyendo con una decisión libre y eficaz su esencia a golpes de existencia. Cuando se encuentra en el mundo nada existe ante sus ojos; ni él mismo tiene un *ante* y un *post*; se topa únicamente con su vida por hacer, que no tiene otra realidad hasta entonces que la de aquel momento. Hay que fabricarla desde sus cimientos, y, sobre todo, realizar, paso a paso, su propia existencia. Esto tiene aplicación a todo orden y por tanto también en el plano moral. El mundo de la moralidad no existe antes que el hombre, sino que éste es quien lo crea, poco a poco, al existir. El hombre hace su norma de moralidad al realizar su vida.

«La ciencia, el arte, la justicia, la cortesía, la religión, son órbitas de realidad que no invaden bárbaramente nuestras personas como hace el hambre o el frío; sólo existen para quien tiene la voluntad de ellas» (82).

(81) II, 149.

(82) I, 336.

Considerada así la libertad humana tiene muchos visos de vagabunda. Sin una norma fija a que atenerse, discurre de aquí para allá hallando su perfección precisamente en ese caminar sin rumbo. Esto que, a primera vista, pudiera parecer paradójico y de signo totalmente negativo, encierra un núcleo de vitalidad incalculable. La manera de ser de la voluntad libre nos demuestra que ella es suficiente para proveerse a sí misma sin apoyos de nadie ni de nada, no dejándose moldear por las imposiciones del medio ambiente. El hombre deberá luchar siempre por conservar inmune el gran privilegio de su naturaleza, que es la libertad, pudiendo, para este fin, emplear todos los recursos que le vengan a mano.

Ante todo es necesario conservar al hombre en todo su verdadero ser, en la integridad de todas sus facultades y atribuciones.

«Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es ipso facto perversa» (83).

### 3) *Consecuencias.*

De una concepción tal de la moralidad se siguen gravísimas consecuencias. Es imposible hablar ya de deberes, pecados y de otras muchas cosas que en la moral nuestra son valores de primera categoría.

a) Los deberes en el sentido tradicional ya no existen. Esto supone necesariamente una realidad distinta y superior al sujeto que ha de ser obligado y nada de esto puede admitir Ortega. Al deber ha sustituido una ilusionada y cálida autonomía de la voluntad, máximo órgano operativo de la vida. Recordemos que la vida, último fundamento en el que radica la voluntad, es por naturaleza *dinamis*. El hombre tiene como único deber realizar su vida en todas sus dimensiones, haciendo emerger de sí toda su potencialidad para actuarla en su propia existencia. El deber es la superestructuración del hombre sobre sí mismo.

«No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro, inalienable y exclusivo» (84).

(83) I, 316.

(84) II, 37.

b) Verdadera noción del pecado. Por consiguiente, si no hay deberes en el sentido que se daba tradicionalmente a esta palabra, también habrá que cambiar la noción de pecado, que es relativa a aquélla. El pecado no es ya la transgresión de una ley que no existe, sino el no querer acomodarse a los impulsos vitales. No viviendo su vida, el hombre se hace inauténtico usando de doblez consigo mismo.

«Esto es, en ética (...), pecado ; querer ser tenido por lo que no se es» (85).

No llama pecado a lo que me desasemeja de Dios o me hace apartar de la recta razón, sino de mi propia vida ; así me hago infiel a ella y me enajeno de mi misma manera de ser. Cualquier otro punto de vista que se intente adoptar para considerar la perspectiva del pecado es infundada.

«Confieso no ver claramente el alcance, utilidad y significación de esa crítica literaria que se reduce a discernir lo bueno y lo malo. La verdadera crítica consiste en potenciar la obra o el autor estudiados, convirtiéndolos en tipos de una forma especial de humanidad y obtener de ellos por este procedimiento su máximo de revelaciones culturales» (86). «No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo...» «Llega a ser el que eres. He ahí el justo imperativo» (87).

c) Matrimonio. Fundándose siempre en la autonomía suprema de la razón vital y en concreto de la voluntad humana, declara Ortega que no hay razón para ligar la voluntad del hombre a un único amor conyugal por toda la vida. «Acaso exija la facultad amorosa multiplicidad excesiva de amores» (88). El amor, hijo al fin de la voluntad, goza de sus mismas cualidades. De aquí que necesariamente tenga por constitutivo ser voluble, sucederse a sí mismo, andar libre. Cuando se le quiere obligar a adoptar una única dirección se destruye la esencia amorosa y se infringe la moral de la libertad.

«De otro modo, viviremos en perpetuo desacuerdo con nosotros mismos—como hemos visto para Ortega es éste el grande y único pecado—y no evitaremos nunca crueldades inútiles como

(85) II, 98.

(86) I, 449.

(87) II, 37.

(88) II, 142.

ésa que sobre el hombre cae cuando ama; jura él amor eterno y la sociedad le obliga, ex-amante, a cumplir su palabra» (89).

d) La educación. Con la cuestión que acabamos de indicar del divorcio tiene una nueva conexión esta función de la educación. Primero porque el defensor de los derechos del hombre y de su absoluta libertad prohíbe toda incursión, incluso paterna, en la autonomía y en la conciencia de los educandos para imponerles una determinada formación. Como el matrimonio de los padres, también la educación de los hijos es fruto de la libertad; segundo, porque, si el divorcio es lícito, conviene, en consecuencia, exonerar a los cónyuges de obligaciones que pudiera exigir la conservación de la familia.

«No compete, pues, a la familia ese presunto derecho de educar a los hijos: la sociedad es la única educadora, como es la sociedad único fin de la educación» (90).

Para hacer la educación monopolio del Estado ha sido preciso privar a los padres del derecho natural que poseen de educar a sus hijos. Después de este paso tan grave, no puede maravillarnos el que con mucho más ahínco niegue este mismo derecho a la Iglesia.

«La escuela confesional frente a la laica, es un principio de anarquía, porque es pedagogía disociadora. Claro está que, para mí, escuela laica, es la instituída por el Estado. Contradiría cuanto he dicho, admitir la libertad de enseñanza, que hoy tan aguerridamente toman como bandera los anarquistas conservadores, apenas el Estado trata de inmiscuirse en la enseñanza ya privada» (91).

e) Sociedad. Pudiera creerse, por las ideas que acabamos de apuntar, que Ortega tiene una buena opinión sobre el valor y fin de la sociedad. Nada más inexacto; sólo la considera como un mal menor. Al fin, se trata de una última imposición a la voluntad humana, coartando la libertad del individuo y enajenándola de sí mismo. La sociedad, al menos, exige un principio rector, la autoridad; y ésta no se puede ejercitar sin imposición ni mando.

«Ese hombre, al ejercer una profesión, se compromete a hacer lo que la sociedad necesita. Ha de renunciar, pues, a

(89) II, 141.

(90) I, 511.

(91) I, 510.

buena parte de su libertad y se ve obligado a desindividualizarse, a no decidir sus acciones exclusivamente desde el punto de vista de su persona, sino desde el punto de vista colectivo, so pena de ser un mal profesional y sufrir las consecuencias graves con que la sociedad, que es cruelísima, castiga a los que la sirven mal» (92).

«La sociedad, lejos de ser una cosa bonita, es una cosa terrible. Condición inexcusable para que el hombre sea hombre es, a la par, su auténtico infierno. Yo no sé si hay otro en el más allá de las postrimerías, pero es indudable que hay un infierno cismundano» (93).

La sociedad es, pues, un verdadero infierno para Ortega. Las llamadas sociedades son imposibles sin el ejercicio del mando, sin la energía del Estado; pero, a la vez, implicando ese ejercicio la violencia y otras muchas cosas peores, largas de enumerar; «toda participación en el mando es radicalmente degradante» (94).

¿Cómo explicar, pues, que Ortega, teniendo tan mala opinión de la sociedad, la haya elegido como educadora única de la juventud? La razón parece ser ésta: Ortega, una vez más, analiza los valores al trasluz de la libertad. Por eso la sociedad, al salvaguardar la libertad del educando de toda posible ingerencia paterna o eclesiástica, cumple una gran misión. Otra cosa es cuando esta misma autoridad se impone al individuo como valor superior. Su verdadera misión debería ser fomentar en el hombre el espíritu de independencia y ayudarle a conseguir su perfección, sin coaccionarle en manera alguna.

f) Misión de la guerra. La guerra es un principio regenerador de la humanidad. La vida, en su proceso incesante, necesita nuevos horizontes y roturación de nuevos caminos. Esta aportación sólo puede realizarla la guerra, dando nuevos giros a los acontecimientos y sacando la existencia palpitante del hombre del anquilosamiento en que puede con facilidad caer.

«Las guerras y las emigraciones de los pueblos, los cambios de los imperios, las revoluciones, los azares de la humanidad al hilo del tiempo, representan las inquietudes de un Dios que se está haciendo. La historia es la embriogenia de Dios y, por lo tanto, una especie de teología» (95).

(92) V, 213.

(93) Cf. VI, 72.

(94) VI, 74.

(95) I, 136.

Como vemos, Ortega ha trastocado todos los valores morales dándoles un horizonte diametralmente opuesto al tradicional. Estamos en los tiempos en que sólo cotizan los valores humanos; los morales no tienen otra realidad que la de ser antes humanos en un sentido exacerbado. A un hombre al que todos llamarán inmoral y malvado por llevar una vida impía, Ortega le llamará héroe con tal de que esa vida esté vivida toda entera en toda su intensidad.

#### 4) *La virtud.*

La virtud para Ortega es todo aquello que pone al hombre en continua acción; es la acción por la acción simplemente, porque ésta es el mejor síntoma de una plenitud vital en completa ebullición.

«¡Oh, sí, la mayor sabiduría es secundar esta misteriosa universal voluntad de la vida! Aprendamos a preferir lo corruptible a lo inmutable, la trémula mudanza de la existencia a la esquemática y lívida eternidad» (96).

«He leído varias veces la obra del P. Nierenberg (...) sin que ninguna de ellas lograra persuadirme. Esta sobreestima de las cosas llamadas eternas, que nos dejó en herencia Platón, me parece entre perversa y pueril, resto de la antigua y naciente dialéctica. Veo en ella la apoteosis de fáciles esquemas y una subversión de los débiles contra el destino grandioso de la vida. Se complace, sobre todo, el P. Nierenberg en subrayar el carácter voltario, tornadizo de la Naturaleza. ¡Como si fuese preferible que la Naturaleza mostrase una enfadosa insistencia de profesor! Los placeres van a la carrera, insinúa el buen Padre. ¡Bien; razón de más para galopar tras ellos!» (97).

El prototipo de moralidad podía estar encarnado en la persona de Don Juan. Es éste un hombre que lleva la vida en la mano con la única ilusión de realizarla.

«Notad que lealmente va Don Juan por el mundo en busca de algo que absorba por completo su capacidad de amar» (98).

Ortega no anda en muchas contemplaciones para saber por qué se juega la vida; lo importante es el impulso generoso con que la vive.

(96) II, 225.

(97) II, 226.

«Consecuente con su corazón, está dispuesto a ponerla sobre cualquier cosa, por ejemplo sobre este caballo de copas» (99).

«Don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, la plenitud vital, podrá Don Juan ometerse. Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. La razón pura *tiene que ceder su imperio a la razón vital*» (100).

De aquí nace un desprecio absoluto hacia todo lo que indique renuncia o represión en el hombre. Que el hombre no estafe, no mienta, no estupre, es un mero y estéril no-hacer. «La castidad es una divina virtud de la cual suelen burlarse los espíritus generosos» (101).

No se puede negar que éstas tienen también un aspecto moral, pero es mínimo.

«Conste, pues, que no me ocurre disputar el título de virtudes a la honradez, a la veracidad, a la templanza sexual. Son, sin duda, virtudes; pero pequeñas; son las virtudes de la pusilanimidad. Frente a ellas me encuentro las virtudes creadoras, de grandes dimensiones, las virtudes magnánimas» (102).

Estas son las que realmente pesan en la constitución del hombre. Con frecuencia se cree que sin las virtudes pasivas, éstas otras mucho más sublimes no tienen ningún valor.

«Y esto es lo que me parece una inmoralidad parcial en favor de lo pequeño. Pues no es sólo inmoral preferir el mal al bien, sino igualmente preferir un bien inferior a un bien superior. Hay perversión dondequiera que haya subversión de lo que vale menos contra lo que vale más. Y es, sin disputa, más fácil y obvio no mentir que ser César o Mirabeau (...). En vez de censurar al grande hombre porque le faltan las virtudes menores y padece menudos vicios, en vez de decir que «no hay grande hombre sin virtud» (...) fuera oportuno meditar sobre el hecho, casi universal, de que «no hay grande hombre con virtud»; se entiende con pequeña virtud. Esto es lo que, en una u otra propensión, pero con escandalosa insistencia, nos muestra la historia. Y en lugar de evadirnos por la dimensión vana de una «frase», debemos hincar ahí el bisturí del análisis» (103).

(98) II, 149-150.

(99) II, 150.

(100) III, 178.

(101) Faro, 10 de mayo de 1908.

(102) III, 606.

(103) III, 606-607.

Era conveniente citar tan ampliamente las palabras de Ortega, porque casi era el único medio de poder creer que tales afirmaciones hubieran salido de su pluma. No negaremos a Ortega que puede haber un hombre con valores positivos grandes, aunque en otros esté menguado. Pero en lo que ya no estamos conformes es en la jerarquía de valores que propone para su cotización. Ha elegido una medida demasiado burda, reduciéndose casi a una potencialidad muscular. Y aún en el caso de que el esfuerzo fuera el que comensurara los grados de virtud, convendría tener en cuenta que las virtudes pasivas, a las que califica de pusilánimes, exigen con frecuencia mucho más esfuerzo que las activas. Sapientemente lo decía Santo Tomás: «Es más difícil soportar que atacar» (104). Resistir es sostener a pulso la avalancha que se nos echa encima con intención de arrastrarnos. Nuestro exterior podrá estar impassible porque la batalla se está librando dentro, en lo más profundo de nuestro interior. El mismo por introspección podría haber caído en la cuenta de que con frecuencia le habrá sido mucho más difícil aguantar impassible una crítica que pronunciar una de sus brillantes conferencias.

Resumiendo: Ortega, envuelto en su propia filosofía imanentista, no se remonta a estructuras superiores al hombre, y aun el vitalismo que él exige no aparece revestido con los caracteres de una potencialidad espiritual. Creemos sinceramente que Ortega no trasciende hasta llegar al mundo del espíritu. Prefiere omitir la cuestión y cuando la toca lo hace de pasada y con ironía.

«¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?, preguntaba Schopenhauer, malhumorado e insolente, pero no sin sobra de razón» (105).

Y es que en la sustancia espiritual Ortega ve un gran adversario de su concepción vitalista intramundana. Vimos que le estorbaba Dios y ahora le estorban las cosas que podrían con su importancia óptica menguar la estructura que él ha ideado para los seres cismundanos. Los espíritus nacieron en la imaginación del hombre como un pretexto para cimentar sobre roca firme el concepto tornadizo de naturaleza que se había formado de cara a lo sensible; se pretendía que la naturaleza no era la única realidad, ni mucho menos, la primaria y más fundamental. «Pero el caso es que, al intentar

(104) II-II, 123, 6, ad 1 et 2.

(105) VI, 25.

comprender lo humano como realidad espiritual, las cosas no marchaban mejor» (106). El recurso al espíritu debe, pues, declararse insuficiente y erróneo; nos basta con la naturaleza sensible. Nada hay que sea sólo materia (...), nada hay que sea sólo espíritu, el sentimiento más delicado es una vibración nerviosa» (107).

Así concluye Ortega su obra demoledora de culturas fijas y valores eternos. Todo está definitivamente sumergido en el fluir histórico de la vida; nada que haya sobre el hombre o en él, está libre de esta contingencia mundanal. De Dios ya lo hemos visto; del hombre, sería fácil deducirlo al negarle su parte espiritual, si no lo dijera expresamente él mismo con palabras que no dejan lugar a duda.

«En el hombre en cuanto hombre no hay nada eterno, sino que todo es en él transitorio y corruptible... No hay una «belleza» eterna, ni una «eterna verdad» (108).

No podemos detenernos en una crítica minuciosa. Basta, por otra parte, con notar las consecuencias de un gran error: afinar una concepción filosófica no en la trascendentalidad del ser sino en la mera categoría de la vida.

JOAQUIN MARTINEZ DIEZ

---

(106) VI, 26.

(107) I, 481.

(108) *Papeles de Velázquez y Goya*, Rev. de Occid., 1950, p. 44.